

В финале «Ночи перед Рождеством» чуткость к добру и злу сохраняет только ребенок, который боится даже осмеянного черта. У Гоголя «дети – вестники недоброго; они *первыми* (выделено мною. – Е. Ч.) чувствуют присутствие злой силы» [Манин, 1988, 24]. Удерживающий слезы ребенок в «Ночи перед Рождеством» связан с образом «усмехающегося» младенца Христа. Так находит свое завершение тема Рождества. Младенец, напоминающий нам о Христе, с испугом смотрит на Вакулино изображение черта.

---

Вайскопф М. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М., 2006.

Гиппиус В. Гоголь. Зеньковский В. Н. В. Гоголь. СПб., 1994.

Гоголь Н. В. Избр. соч.: В 2 т. М., 2003. Т. 1.

Гоголь Н. В. Арабески. М., 1990.

Гуковский Г. А. Реализм Гоголя. М.; Л., 1959.

Дмитриева Е. Е. «Пожив в такой тесной связи с ведьмами и колдунами...»: (Об особенностях гоголевского фольклоризма: «Вечера на хуторе близ Диканьки») // Н. В. Гоголь и мировая культура: Вторые Гоголевские чтения: Сб. докл. М., 2003.

Манин Ю. В. Поэтика Гоголя. М., 1988.

**С. В. Овечкин**

## **ОТКУДА У ГОГОЛЯ ВЗЯЛСЯ ЧЕРТ И ЧТО С НИМ ПОТОМ СТАЛО\***

В соответствии с тенденцией отечественного и мирового гоголеведения последних двух-трех десятилетий любого рода мифотворчество в рамках современной (крайне аморфной) эпистемологии приветствуется на том основании, что в истории литературы,

---

\* Плохо, когда уходят маститые филологи, учителя. Плохо, когда уходят еще совсем молодые наши коллеги, соратники, единомышленники и друзья. Сергея Овечкина не стало 23 июня 2007 г. Статья, которую мы публикуем в настоящем сборнике и которую он сам прислал нам полгода назад, получилась мемориальной (от редколлегии сборника).

© Овечкин С. В., 2007

затронутый влиянием постструктуралистской (не до конца рефлекслируемой) парадигмы, между научным и «литературным» словом нет непреодолимого барьера. Эта тенденция имела своим последствием и настойчивое стремление онтологизировать те «демонические» силы, с которыми имеют дело герои Гоголя<sup>1</sup>. Силы эти заслуживают рассмотрения. Черт, безусловно, был своего рода музой Гоголя; тесные отношения этих двух фигур породили то, что можно назвать «поэтическим мифом» о творчестве писателя. Книжки о «духовном пути» Гоголя, особенно причастные к традиции Серебряного века, почти всегда касаются этого аспекта: например, у Мережковского данная тема воплотилась в самостоятельном трактате [см.: Мережковский, 1991].

В гоголевском черте важно прежде всего различать форму и функцию. Форма его, очевидно, очень архаична – архаична прежде всего в психологическом смысле. Смутные страхи перед чужим («unheimlich» Фрейда), с одной стороны, и перед властвующей над ребенком женщиной – с другой, сформировали этот образ. Наиболее явно связь образа черта или ведьмы с детскими переживаниями прослеживается тогда, когда демоническая сила предстает в образе кошки («Вечер накануне Ивана Купала», «Майская ночь, или Утопленница», «Старосветские помещики»). Известный случай с напугавшей ребенка-Гоголя кошкой, которую затем маленький мальчик утопил в пруду [Манн, 2004, 25–26], стал серьезной психологической травмой, и ее необходимо было вытеснить. Процессу вытеснения помог фольклор – поверья о том, что в кошку может превращаться ведьма. Ушедшая в бессознательное вина за содеянное превратилась в энергетический центр, вокруг которого стал собираться клубок страхов – фантазийных и в этом смысле вполне действительных. Сознание освободилось от чувства вины, объявив убитого зверька «плохим» – точнее, заместив его образ суеверными страхами, которые

---

<sup>1</sup> Сходным образом и исследователи творчества Достоевского пытаются вернуть бытийный статус черту Ивана Карамазова; примечательно, что в обоих случаях современные литературоведы опираются непосредственно на мыслителей толка К. Мочульского и В. Розанова (деликатность в обращении с эстетическим явлением не спасает даже таких «поэтологических» ученых, как И. Л. Альми, от соблазна «демонологических» интерпретаций [Альми, 2002]).

были легитимированы господствующей идеологией. Так был заключен договор между сформировавшимся неврозом и супер-эго – договор о том, что навязчивые возвращения образов жуткого будут оплачиваться на счет идеи борьбы с мировым злом.

На первых порах это мировое зло удалось до некоторой степени поставить на службу мировой гармонии. Более того, его пришлось на эту службу призвать. Вмешались определенные социальные факторы: у мелкопоместного Гоголя имелись несомненные проблемы с социализацией. Легитимная сексуальность – подчеркиваю, легитимная, а не крепостной разврат – для принадлежащего среде высоких помыслов юноши могла мыслиться только в формах, адекватных дворянской социальной норме. Это означало восхождение по долгой служебной лестнице, комнатку в Гороховой, подчистку номеров. Планка, к тому же, была сильно завышена: по письмам дяде Косяровскому о жертвенном служении отечеству, прощальным словам соседке Скалон («Вы, конечно, или ничего обо мне не услышите, или услышите что-нибудь весьма хорошее» [Манн, 2004, 150]) можно судить о вполне сформировавшемся представлении о собственной гиперзначимости. Гиперзначимость предполагала соответствующее вознаграждение. Несколько позднее это выльется в миф о любви к даме столь высокой, столь недостижимой, что это опять-таки исключало всякую нормальную сексуальность. Требовалось – до полноценной социализации – возмещение нехватки. В биографии Гоголя нам известны два пути этого возмещения. Первый, если в допустимой мере доверять воспоминаниям Бурнашева – это разврат с проститутками; второй – художественное фантазирование.

Изначальный гоголевский сюжет, как известно, произведен от морфологии волшебной сказки [см.: Вайскопф, 1993]. Именно волшебная сказка могла стать для переживавшего психологический и социальный кризис молодого Гоголя идеальной машиной желаний, поскольку трудно придумать другой текст, в большей степени упростивший процедуру социализации. Генетически связанный с обрядом инициации, этот текст, по сути, не имеет другого смысла, кроме описания успешной социализации, итогом которой является брак, т. е. искомая Гоголем легитимная сексуальная жизнь. Тут-то и пошел на службу уже имевшийся в распоряжении черт, принявший предписанную волшебной сказкой роль помощника.

Однако машина желаний почему-то не заладилась. Сказалось то, что само желание стало поводом для невроза. И что бы тут ни было вытеснено – эдипальность [см.: Дриссен, 1965] или латентный гомосексуализм [см.: Карлински, 1976], – несомненно одно: фантазийная машина повторила структуру невроза, в которой желание должно быть наказано. Так и произошло: в повестях цикла «Вечера...» желание может исполниться, но последует возмездие («Вечер накануне Ивана Купала», «Пропавшая грамота», «Заколдованное место»); если взглянуть в «Ночь перед Рождеством», то и там мы увидим наказание исполнившегося желания в образе плачущего младенца – «и дитя, удерживая слезенки, косилось на картину и жалось к груди своей матери» [Гоголь, 2003, 184]<sup>2</sup>. Или же само желание будет объявлено преступным («Страшная месть»). Или желание загоняется так глубоко, что следы его можно найти только в запутанном сне персонажа («Иван Федорович Шпонька...»), причем сон этот отчетливо перверсивен (даже если не пытаться вычитать из этого сна почти явные намеки на гомосексуальность персонажа, достаточно странных совпадений с мотивами предсвадебных снов невесты в фольклоре; параллель отмечена: [Гончаров, 1997, 298]). Благополучно все завершается только в «Сорочинской ярмарке» и «Майской ночи».

Однако и здесь благополучие, если иметь в виду не фабульную развязку, а весь психологический комплекс, весьма условно. В случае «Сорочинской ярмарки» это вполне очевидно – тоскливый финал повести выявляет всю меру отчужденности повествователя от мира, где желание осуществляется. Если же попытаться не отделять мир повествователя от мира счастливых суженых, а сложить эти миры в цельный образ, то получится, что исполнение желания сопровождается столь тягостным эмоциональным фоном («В собственном эхе слышит уже он грусть и пустыню и дико внемлет ему» [97]), что можно заподозрить – исполнение желания само служит себе наказанием. «Вечер накануне Ивана Купала» показывает, какой ужас вызывают у психологического субъекта подобные счастливые соединения любящих.

---

<sup>2</sup> В дальнейшем цитаты из повестей «Вечеров...» приводятся по этому изданию с указанием номера страницы.

А в «Майской ночи» помощному демону пришлось поделиться частью своего могущества с настоящим чертом – той самой ведьмой-кошкой. Вероятно, это могло стать лучшим путем гармонизации невроза: герой высвобождает помощного демона из-под власти сил зла, тот осуществляет свою функцию соединения любящих, и это исполнение желания не имеет обычной для повестей «Вечеров...» темной стороны. Помощный демон лишен демонической окраски, соотнесен с «небом» («...тильки ж куды чорт уплетеця, то верть хвостыком – так де вопо й возметця ниначе з неба» [112]), можно за него помолиться («Ты одна только поверишь мне и вместе со мною помолитесь за упокой души несчастной утопленницы!» [135]) и вообще воспринимать как своего рода доброго ангела.

Однако столь неортодоксальная трансформация черта была, видимо, возможна только в пределах того карнавального перевертыша, каким является «Майская ночь». Во всяком случае, Гоголь не избрал этот путь создания безотказно работающей машины желаний. Возможно, потому, что избавить волшебного помощника от амбивалентности (лишить его темной стороны) – значит лишить его могущества. Более вероятно, потому, что желание просто не должно было исполняться.

Машина желаний отказалась работать, но повести «Вечеров...» принесли Гоголю искомую социализацию, сделав его литератором с именем. Фантазировать на темы успешной инициации стало незачем. Сохранился, однако, черт как реликт деятельности невротического воображения, которое не прекращало свою работу. Разве что эта работа стала более сосредоточена на апокалиптической теме. Липшившись единственного оправдания своего существования – помощной роли в соединении любящих, черт мог проявить только мощь разрушения. Разрушившая идиллию «Старосветских помещиков» кошечка, расколовший мир на тысячу кусков дьявол «Невского проспекта», антихрист «Портрета», мелкие бесы Хлестаков и Чичиков, баламутящие тихий омут провинциальных городов, стали основанием (или поводом) для того, чтобы числить Гоголя по ведомству религиозно-мистической темы и определять его как «духовного писателя» (как если бы духовное было равно мистическому). В этот ряд апокалиптических образов, конечно, непременно нужно добавить

бурую свинью, нарушившую нормальный ход миргородской тяжбы.

Если бы Гоголь не был художником, если бы законы эстетики не имели над ним существенную власть, ничто бы не смогло толкнуть его на такое разнообразие известных приемов, удерживающих всю эту фантазмагорию в «собственно артистических границах» [Маркович, 2004, 106], и мы имели бы бесконечные вариации на тему первой редакции «Портрета». Но, по счастью, Гоголь не был и фантастом. Все земное вызывало его искренний интерес, и противоречивые законы этого земного бытия влекли его к созданию самых парадоксальных художественных миров в литературе той эпохи. Одним из парадоксов стал гоголевский черт, который никак не хотел удерживаться в рамках религиозной ортодоксии и то утрачивал мистическую природу, растворяясь в натуралистической эмпирике (ростовщик второй редакции «Портрета», Петрович из «Шинели»), то обнаруживал волю (впрочем, по преимуществу авторскую) к преображению в праведника (Павел Чичиков).

Вспомним еще раз, что изначально черт был призван Гоголем как посредник в исполнении желания. При таком взгляде на гоголевскую эволюцию совершенно особое место среди его сочинений займет повесть «Вий», в которой черт стал уже не медиатором, а непосредственно объектом желания. Может быть, нигде гоголевский невроз не обнажался столь непосредственно, нигде фантазирование художника не являлось столь психологически информативным, как в этой повести. Многочисленные отражения в ней (бурсак отражается в зеркальном ландшафте, «золотые главы <...> церквей» – в глазах лежащей без чувств ведьмы (в позднейшей редакции), Хома Брут – в треугольном куске зеркала – символе Священной Дельты, а его взгляд, очевидно, отражается во взгляде Вия), этот ряд зеркальных удвоений, настойчиво напоминают интерпретатору-психологу о лакановской стадии зеркала: об основе структуры личности, включающей опыт телесности, опыт другого, опыт себя-как-другого. То, что эта основа становится структурной сценой для игры Эроса и Танатоса, Эроса, перетекающего в Танатос, делает повесть поразительным по глубине психологическим этюдом (ср. «По ту сторону принципа удовольствия»). Здесь, может быть, система значений лежит

глубже уровня невроза – на уровне первичных, дотравматических конституэнтов личности (если мы допускаем их существование).

Гоголевское фантазирование служит, таким образом, и гармонизации невроза («Майская ночь»), и анализу его истоков («Вий»). То, что в обоих этих случаях оказалось невозможным избежать черта, показывает сердцевинное положение этого образа в неврозе. Но именно и прежде всего в неврозе, а не в устроенном по законам создателя мироздании и не в художественном сознании Гоголя. Несколько упрощая, это все та же время от времени всплывающая утопленная кошечка.

Следует, впрочем, отметить, что «кошечка» всплывает на разных уровнях психики писателя. Если обратиться к лакановской триаде «реальное – воображаемое – символическое», то можно заметить, что «черт» появляется на каждом из этих уровней. В первом случае это непереводаемая на уровень знака травматическая сердцевина дискурса Гоголя. Во втором – фантастические образы повестей «Вечеров...» и того огромного большинства художественных произведений, интерпретировать которые в определенной в духе церковной ортодоксии идеологии при добросовестном прочтении крайне затруднительно [см.: Овечкин, 2005]. Наконец, в случае образования текстов, граничащих с христианской проповедью (первая редакция «Портрета»), «черт» становится «символическим» (в лакановском смысле) и функционирует как знак – элемент языка обретенной идеологии. Безусловно, для самого Гоголя психологическая достоверность этого символического аппарата зависела от одновременного присутствия на бессознательном уровне травматической (в смысле личной психиатрии) сердцевинки, «реальной».

Применение, которое Гоголь нашел «кошечке», когда ощутил себя учителем жизни и развернул свой «апостольский проект», интересно в той же мере, в какой интересны его сочинения, вдохновленные стремлением «заслужить рукоплескание на небесах». В духе многовековой традиции он сделал из черта пугало для подопечных. В 1844 г. он пишет С. Т. Аксакову: «В письме вашем слышно, что вы боитесь, чтобы я не сел на вас верхом... Все это ваше волнение и мысленная борьба есть больше ничего, как дело общего нашего приятеля, всем известного, именно – черта»

[Гоголь, 1986, 238]<sup>3</sup>. Аксаков не напрасно боялся, поскольку Гоголь действительно норовил оседлать своих корреспондентов. Примечательно вот что: в сюжете «Вечеров...» черт должен был соединять любящих, теперь он должен послужить, так сказать, негативно. Тем не менее, со знаком плюс или минус, черт остается волшебным помощником, устраивающим браки. Теперь – браки мистические, браки между учителем и учеником. Из того же письма: «Словом, пугать, надувать, приводить в уныние – это его дело. Он очень знает, что богу не люб человек унывающий, пугающийся, словом – не верующий в его небесную любовь и милость, вот и все. Вам бы следовало просто не глядя на него выполнить буквально предписание, руководствуясь только тем, что дареному коню в зубы не глядят» [239]. Аксакову, вероятно, и в голову не приходило глядеть на черта, но учитель лучше знает, в чем тут дело, и, пристегнув дитя своей невротической фантазии к так называемому «богу», покрикивает: черт! черт! Сам же он этого пугала теперь вовсе не боится, поскольку видит «ясней многие вещи» и называет «их прямо по имени», «то есть черта просто называю чертом, не даю ему вовсе великолепного костюма а la Байрон и знаю, что он ходит во фраке из <...> и что на его гордость стоит вы<...>ться – вот и все!» [240]. Всего-навсего. Любимое дитя фантазии оказалось просто детской какашкой. Роль этой какашки в педагогической системе Гоголя заставляет заподозрить серьезный регресс личности духовного писателя. Если дать волю фантазии, можно связать в один узел анальную фиксацию, латентный гомосексуализм, учительное слово и – черта. Если ограничиться здравым смыслом, брань здесь скорее всего прячет страх.

Драма последних лет жизни Гоголя не позволяет продолжать разговор в легком тоне. Как-никак, страхи и ужасы невроза убили христианина. Опустим завесу жалости над финалом истории одного заблуждения.

Если бы по страницам гоголеведческих работ не кочевали пассажи о том, что писатель всю жизнь стремился «будить православные души», никакой необходимости возвращаться к теме Мережковского не было бы. Книгу «Гоголь и черт» можно было бы

---

<sup>3</sup> Далее цитаты из этого письма даются по данному изданию.



отдать в умелые руки специалистов по Серебряному веку. Если Гоголь и боролся всю жизнь с чертом, то вряд ли осознавая, что это бой с тенью. Не переходя на язык религиозной философии, можно распределить аспекты этой тени между социологией, антропологией, психоанализом, а отчасти – психиатрией.

Резюме же к этому этюду я хотел бы предложить следующее. Как известно, Мамардашвили и Пятигорский определяли как объект философии непосредственно сознание, по отношению к которому философствование занимает метапозицию. «Позиция философа в отношении любого объекта (включая его самого) определяется его отношением к *сознанию объекта*; без такой позиции нет ни философа, ни его философии (хотя вполне возможна наука, теология и т. д.) В моем случае позиция определяется тем, что я считаю, что в конечном счете *сознание, которым занимается философия, есть* то, что предоставлено философу как *материал другого* мышления (включая его собственное) с объектом и субъектом последнего. Мышление философа будет тогда *мышлением о другом мышлении об (определенном) объекте*» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997, 10]. Если предмет наших размышлений – религиозное сознание, то философствование должно быть метарелигиозным. Если в таком случае попытаться несколько продвинуться по пути, намеченному Мамардашвили–Пятигорским, то перед нами возникнет вопрос: в каких случаях «бог» – символ, а в каких – «идеологическая конструкция». Ясно, что говорить о «боге» как некой объективной сущности в рамках метарелигиозного философствования невозможно (но как вариант возможна редукция к научной постановке вопроса в духе Ж. Лакана: «Бог – это бессознательное»). Ясно также, что в истории религиозного сознания «бог» выступал в обоих названных ипостасях. В том случае, когда «бог» – символ, он должен быть связан с известной «структурой сознания», и содержание этой структуры можно было бы попытаться выразить так: «Несоизмеримость собственно человеческих структур со структурами мироздания». И тогда это будет традиция, говоря условно, Спинозы, Канта, т. е. философов, игравших по отношению к церковной ортодоксии роль взрывчатого вещества. Напротив, церковная ортодоксия всегда редуцировала этот символ к «идеологической конструкции», берущей взаймы у определенных

состояний сознания, с литургической практикой связанных лишь косвенным образом. Это видно хотя бы из имеющих долгую историю попыток сформировать самостоятельную науку «теологию», стремившуюся ставить знак «бог» в позицию субъекта в определенных пропозициях, иными словами, говорить на «языке символов», каковому занятию Мамардашвили–Пятигорский приискали лаконичное определение: в таком случае «мы просто валяем дурака» [Мамардашвили, Пятигорский, 119].

Если сознательно отнестись к работе двух крупных современных философов, то нам необходимо пересмотреть нашу позицию по отношению к так называемому «русскому религиозному возрождению». (Впрочем, такое сознательное отношение предполагает и критическое прочтение книги «Символ и сознание», при котором не может не обратить на себя внимание неожиданно хладнокровное употребление выражения «язык символов» [Там же, 145], правда, в весьма специфическом значении; тем не менее за этой «терминологической» двойственностью может скрываться более серьезная некогерентность текста, которая, возможно, объяснит сосуществование в нем симвонологии «серьезной» и «бирюлевой», ассоциирующейся скорее с художественными произведениями А. М. Пятигорского, или, более научнообразно, риторики тропа и риторики убеждения, едва ли не противоположно направленных.) Проблема русской религиозной философии именно в том, что она была религиозной в самом точном смысле этого слова и никоим образом не могла находиться в метапозиции по отношению к своему предмету – мыслить «вне бога» религиозный философ не способен. Между тем там, где авторы «Символа и сознания» сохраняют внятность, они, безусловно, находятся на стороне сознания, а не религии: «То обстоятельство, что Сократ был приговорен к смерти за безбожие, очень знаменательно, ибо он, во всяком случае в приписываемых ему речах, заявлял о своей непричастности к “культурной религии” того времени (с точки зрения критериев, скажем, буддизма, носителем религии как раз и был Сократ. *Мы же скорее склонны видеть в этом его причастность к миру сознания* [курсив мой. – С. О.]. Но тогда религия в Афинах уже существовала и была уже настолько формализована, что не могла быть принята таким человеком первичного символизма сознания, каким был Сократ. Поэтому-то

Сократ объективно (а не только с точки зрения судей) наблюдается как человек антирелигиозный в отношении религии своих сограждан» [Там же, 191]. Сходным образом, скажем, преданный анафеме Толстой был «человеком первичного символизма сознания», а пребывавший в лоне церкви П. Флоренский оказывался «человеком идеологических конструкций». Поэтому если следовать книге «Символ и сознание» (значение которой сопоставимо – и это общепризнанно – с классическими текстами современности), то необходимо всю критику, генетически связанную с русской религиозно-философской традицией, лишить права голоса в собственно философских спорах – вне зависимости от того, захочет или нет кто-нибудь задаваться вопросом о бытии Бога. Вряд ли, впрочем, как говорилось выше, в данных спорах этот вопрос возникнет именно в такой форме.

---

Альми И. Л. Об одной из глав романа «Братья Карамазовы» // Альми И. Л. О поэзии и прозе. СПб., 2002.

Вайскопф М. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М., 1993.

Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: В 23 т. М., 2003. Т. 1.

Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1986. Т. 7.

Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997.

Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1997.

Манн Ю. В. Гоголь. Труды и дни: 1809–1845. М., 2004.

Маркович В. М. «Задоры», Русь-тройка и «новое религиозное сознание». Отелеснивание духовного и спиритуализация телесного в 1-м томе «Мертвых душ» // Wiener Slawistischer Almanach. Wien, 2004. Bd. 54.

Мережковский Д. С. Гоголь и черт // Мережковский Д. С. В тихом омуте: Ст. и исслед. разных лет. М., 1991.

Овечкин С. В. Конфликт структур: наррация и история в «петербургских повестях» Гоголя // Изв. Урал. гос. ун-та. 2005. № 34. Сер. 2, Гуманитар. науки. Вып. 9.

Driessen F. C. Gogol as a Short-Story Writer: A study of His Technique of Composition. The Hague, 1965.

Karlinsky S. The Sexual Labyrinth of Nikolai Gogol. Harvard, 1976.